Irénikon

Catholiques de Valachie et de Moldavie durant la seconde moitié du XVIIe siècle, par Joan Dură • Vers une nouvelle problématique de la «justification», par J. M. R. Tillard • La «réception» (Lima, janvier 1982), par Emmanuel Lanne • Relations interconfessionnelles • Chronique des Églises • Bibliographie.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LV **2e trimestre 1982**

Éditorial

*Lors de la livraison précédente d'*Irénikon *nous n'avons eu connaissance qu'au dernier moment de la lettre du Cardinal Ratzinger à Mgr Alan Clark, co-président catholique de la Commission Internationale Anglicane Catholique Romaine (ARCIC). Nous l'avons publiée avec un bref commentaire. Depuis lors ont été publiées les «Observations» de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi qu'annonçait cette lettre.* L'Osservatore Romano *du 6 mai les a données en langue anglaise. Elles sont datées du 29 mars, mais contrairement à l'usage — du moins à ce qu'il nous semble — elles ne sont pas signées, pas plus d'ailleurs que l'exemplaire adressé aux Conférences épiscopales avec une lettre du Cardinal Ratzinger. De plus, elles ne sont pas publiées par ordre du Saint-Père, bien que ce soit à sa requête que la Congrégation ait entrepris l'examen du «Rapport Final». Les «Observations» sont le résultat de cet examen. Comme nous l'avons souligné précédemment, elles n'ont que deux objectifs : apporter une contribution au dialogue en cours et faciliter le jugement que les fidèles pourront porter sur le «Rapport Final» à la lumière des principes fondamentaux de la doctrine catholique. Ces deux objectifs sont volontairement modestes et leur intention est excellente, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer. Aussi peut-on regretter deux choses. La première est que* L'Osservatore Romano *qui publie ces «Observations» ne donne pas en même temps le texte du «Rapport Final» de l'ARCIC auquel se réfèrent les «Observations». Le lecteur est ainsi dans l'impossibilité de juger du bien-fondé des appréciations*

données par le dicastère romain. La seconde est que les «Observations» se soient placées à un niveau qui n'était pas celui de l'ARCIC, mais celui de la théologie post-tridentine et des définitions dogmatiques prises par l'Église catholique après la séparation. Si cette attitude prête déjà à conséquences dans un dialogue avec les Anglicans, on peut imaginer l'impasse où elle conduirait pour rétablir la communion canonique et sacramentelle avec l'Église orthodoxe.

Heureusement, la pénible impression créées par les «Observations» a été balayée par la visite œcuménique de Jean-Paul II en Grande-Bretagne, par la Célébration de la foi à Cantorbéry, en particulier, et par la signature d'une nouvelle «Déclaration commune». Elle va permettre d'aller de l'avant, malgré les obstacles qui se dressent toujours sur la route et dont les deux parties se rendent bien compte. Il y a peu de décennies encore, ce qui s'est passé à Cantorbéry eût été du domaine des songes. Au cours de la célébration le pape, au premier chef, était profondément conscient de la portée immense du geste qu'il accomplissait en union avec l'archevêque héritier du premier siège et avec tous les primats de la Communion anglicane. Quant à la tâche assignée par la «Déclaration commune» à la nouvelle commission qui va prendre la relève de l'ARCIC, elle est énoncée en trois points: examiner les principales différences doctrinales qui nous séparent encore «afin de leur trouver une éventuelle solution»; «étudier tout ce qui entrave la reconnaissance réciproque des ministères de nos Communions»; «recommander les opérations pratiques qui seront nécessaires quand, sur la base de notre unité dans la foi, nous serons aptes à procéder à la restauration de la pleine communion». Ce sont donc bien les démarches pratiques nécessaires à la restauration de la pleine communion qui sont désormais l'objectif en vue.

Les Catholiques de Valachie et de Moldavie

durant la seconde moitié du XVII[e] siècle et leurs rapports avec les voïévodes et les grands dignitaires de ces pays

Bien que sous suzeraineté ottomane, la Valachie et la Moldavie jouissaient, dans la seconde moitié du XVII[e] siècle, d'un statut d'autonomie politique. Ces deux pays en effet ne firent jamais partie intégrante de l'empire ottoman comme les autres pays des Balkans — et même comme une partie de la Hongrie durant cent cinquante ans[1] —, lesquels furent transformés en «pachaliks»[2]. Du point de vue religieux, les Valaques et les Moldaves appartenaient à l'Église orthodoxe d'Orient. On trouvait néanmoins parmi eux, à l'époque, des minorités chrétiennes catholiques et arméniennes, ainsi que des communautés juives.

I. Les Catholiques de Valachie et de Moldavie durant la seconde moitié du XVII[e] siècle

En Valachie, le nombre des Catholiques s'élevait vers 1650 à quelques centaines seulement. Ils étaient pour la plupart d'origine saxonne et hongroise, venus de Transylvanie pendant les siècles précédents. Le plus grand nombre d'entre eux s'était

1. Cf. P.F. Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Rule. 1354-1804*, Washington, 1977, pp. 66-71 et 99-200.
2. Cf. D.H. Pennington, *A General History of Europe*, 5[e] éd., London, 1978, pp. 34-35.

établi à Tîrgovişte[3] — capitale[4] de la Valachie de 1431[5] à 1659[6] — ainsi qu'à Cîmpulung.

C'est dans cette dernière ville que l'évêque catholique de Sofia, Pietro Bogdan (Diodato) Baksić résida tant le 29 août 1640, lors de sa première visite canonique en Valachie, qu'en 1644 cette fois-ci en tant qu'archevêque de Sardica (Sofia), ville qui comptait «à peu près 400 âmes [c'est-à-dire Catholiques] qui communiaient»[7]. Et les membres de cette communauté de Cîmpulung, d'après le témoignage de Pietro Bogdan, étaient «presque tous des marchands»[8] et tous «de nationalité saxonne, mais qui ne connaissaient plus que le valaque (c'est-à-dire le roumain)»[9]. Le prélat catholique tenait aussi à préciser que les Saxons, établis à Cîmpulung depuis longtemps, furent luthériens jusqu'en 1639 lorsque «les Pères missionnaires de la sainte congrégation des Frères Mineurs Conventuels, avec l'aide de Dieu et par la protection du Voïévode (Mathieu Bassarab), se mirent à prêcher à ces pauvres... et à présent ils sont tous catholiques»[10]. Et Pietro Bogdan ajoute que l'église paroissiale de la communauté catholique de Cîmpulung, dédiée au saint Apôtre Jacques le Majeur, était desservie, tant en 1640 qu'en 1644, par le père Giuvenale Falco, Mineur Conventuel, «qui

3. B. MORARIU, *Notizie storiche sul convento francescano de Târgovişte* (*Valachie*). (*sec XVII*), in: *Acta Historica. Societas Academica Dacoromana*, t 4, 1965, p. 91.

4. Tîrgovişte fut cependant la résidence princière de Valachie à partir de 1396. Cf. C. GIURESCU (éd.), *Histoire Chronologique de la Roumanie*, Bucarest, 1976, p. 436. En ce qui concerne les villes de résidence princière de Valachie, cf. notamment P. CHIHAIA, *Din cetăţile de scaun ale Ţării Româneşti*, Bucarest, 1974, pp. 368-378.

5. CHIHAIA (*supra*, n. 4), p. 375.

6. À partir de 1659, ce fut Bucarest qui devint l'unique résidence princière de Valachie. Cf. P.I. CERNOVODEANU, *Bucureşti — Capitala unică a Ţării Româneşti in perioda 1659-1716*, in: *Istoria Oraşului Bucureşti*, (ouvr. coll.), t. 1, Bucarest, 1965, p. 123.

7. B. MORARIU, *La visita di un prelato cattolico nel 1644 alla corte di Matteo Basarab, Principe di Valacchia.* (*Secondo un documento inedito*), in: *Acta Philosophica et Theologica* (*supra*, n. 3), t. 2, 1964, p. 345 et p. 351.

8. *Ibid.*, p. 351

9. *Ibid*, p 345.

10. *Ibid.*

connaissait très bien la langue valaque (c'est-à-dire le roumain), et en tira un grand profit»[11].

C'est à Tîrgovişte, cependant, qu'au début de la seconde moitié du XVIIe siècle les Catholiques disposaient de leurs deux seules églises de Valachie, l'une dédiée à saint François et l'autre à Sainte-Marie-des-Grâces, propriétés des Frères Mineurs Conventuels[12]. Mais, indépendamment de cela, la situation des Catholiques, tant dans cette ville que dans le reste de la Valachie, était plutôt précaire. D'après le rapport rédigé par l'archevêque catholique de Sofia à la suite de sa visite à Tîrgovişte en 1648, ne vivaient là que «cent fidèles»[13] catholiques.

Conformément à ce que notait le prélat catholique Pietro Bogdan (Diodato) dans son rapport de 1640, les Catholiques de Tîrgovişte «étaient tous des serviteurs de la Cour, des soldats et des marchands... de diverses nations, des Polonais, des Hongrois, des Slaves et de divers autres peuples»[14]. Cette réalité, Pietro Bogdan la confirmait aussi dans son rapport de 1644, où il précisait qu'«une grande partie 'des Catholiques de Tîrgovişte' étaient des Polonais et des Slaves»[15].

De plus, l'église de Saint-François se trouvait en 1648 «presque détruite et abandonnée»[16], alors qu'à l'église de Sainte-Marie-des-Grâces ne résidait plus en 1653 qu'un seul missionnaire Conventuel. Il s'agissait du père Antonio Franceschi di Osimo, lequel décéda «après 1656 ou un peu avant»[17].

Dans son rapport «*de statu ecclesiarum sibi commissarum*» de 1653, à la suite de sa dernière[18] visite de cette même année en Valachie, l'archevêque Pietro Bogdan (Diodato) Bakšić, né à Čiprovec (Bulgarie) en 1601, précisait non seulement qu'il ne restait plus qu'un seul missionnaire Conventuel à Tîrgovişte,

11. *Ibid.*
12. MORARIU (*supra*, n. 3), p. 96.
13. *Ibid.*, p. 97.
14. *Id.* (*supra*, n. 7), p. 346.
15. *Ibid.*, p. 350
16. *Id.* (*supra*, n. 3), p. 96.
17. *Ibid.*, p. 101.
18. *Id.* (*supra*, n. 7), p. 347.

mais encore qu'à Cîmpulung, où il y avait une autre église des Conventuels, on ne trouvait plus personne[19]. Cependant, il devait y avoir un certain nombre de catholiques à Bucarest, car le voïévode Léon Tomşa (1629-1632), dans un décret[20] de 1631, permettait au Père Gregorio da Bari, Commissaire des missionnaires Conventuels de Valachie, «d'ériger une église catholique et un monastère à Bucarest»[21] pour l'Ordre franciscain[22].

En effet, l'église catholique de Bucarest fut érigée peu après, puisque Pietro Bogdan notait dans son rapport de 1644 qu'il y trouva «une petite église, non consacrée»[23].

Pendant sa visite canonique en Valachie de 1640, Pietro Bogdan trouva à Bucarest deux familles catholiques seulement, de dix âmes en tout[24]. Mais il ajoutait aussi que Bucarest «étant une ville marchande et la plus grande de toutes celles qui existaient en Valachie, on y trouve toujours des Catholiques, et, lorsque le Voïévode y siège, ceux qui le servent à la Cour vont dans cette église»[25].

Pietro Diodato tenait à préciser, en même temps, dans son rapport de 1644, que «dans d'autres endroits de Valachie on ne trouvait pas de chrétiens de rite latin, à l'exception des nôtres, de Bulgarie, qui font du commerce en diverses parties du pays et des domestiques (*casali*) de la province de Valachie»[26].

Il va de soi que parmi les Catholiques de Valachie il devait aussi y avoir quelques autochtones, convertis au catholicisme par les missionnaires.

Le petit nombre des Catholiques en Valachie au commencement de la seconde moitié du XVIIe siècle devait augmenter

19 *Id.* (*supra*, n. 3), p. 100.

20. Cf. la copie de l'acte de 1631 par lequel le voïévode Léon Tomşa autorisa l'érection de la première église catholique de Bucarest, dans MORARIU (*supra*, n. 3), p. 103

21. *Ibid.*, p. 94.

22 *Ibid.*, p. 103

23. *Id.* (*supra*, n. 7), p. 351.

24. *Ibid* , p. 346.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p 351.

en 1688, lorsque des Catholiques bulgares s'y réfugièrent à la suite de l'échec d'une révolte contre les Turcs[27].

Les Catholiques de Valachie se trouvaient alors sous la juridiction canonique de l'évêché de Nikopol (Bulgarie). L'évêque de Nikopol, à titre d'Administrateur apostolique[28], leur rendait périodiquement, lui ou ses délégués, des visites canoniques. Cet état de choses devait d'ailleurs durer jusqu'en 1793, lorsque l'évêque de Nikopol transféra sa résidence à Bucarest[29], sans que la dépendance canonique des Catholiques de Valachie par rapport au diocèse de Nikopol ne cessât pour autant. C'est seulement le 27 avril 1883[30] que la petite Église catholique de Valachie reçut sa reconnaissance juridique, suite à la décision du pape Léon XIII (1878-1903) d'élever Bucarest au rang d'archidiocèse[31].

En Moldavie, les Catholiques étaient beaucoup plus nombreux qu'en Valachie. Ils descendaient pour la plupart des Hongrois établis en ces lieux quelques siècles auparavant, ainsi que le confirme le chef de la mission catholique du pays au siècle suivant, dans une lettre du 9 avril 1762 adressée de Iassy à Rome[32].

Les Catholiques de Moldavie étaient dispersés en divers endroits et villes du pays, comme Iassy, Baia, Cotnari, Galatzi, Huşi, Trotuş, etc. Ils se trouvaient sous la juridiction canonique de l'archevêché catholique de Marcianopolis (près de Varna) de Bulgarie, fondé en 1643[33].

Au commencement de la seconde moitié du XVII[e] siècle, la situation de l'Église catholique de Moldavie n'était pas prospère

27. C. VELICHI, *România şi Renaşterea bulgară*, Bucarest, 1980, pp. 35-36.

28. *Ibid.*, p. 30

29. D. KOKŠA, *Protettorato religioso nell'Europa sudorientale. Linee tradizionali nell'organizzazione interna ed appogio esterno*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, t. 3/2 (1815-1972), Rom — Freiburg — Wien, 1976, p. 115.

30. *Ibid.*

31 *Ibid.*, p. 125.

32. Gh. CĂLINESCU, *Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia nei secoli XVII e XVIII*, in: *Diplomatarium Italicum. Documenti raccolti negli archivi italiani*, t. 1, Rome, 1925, p. 203.

33. VELICHI (*supra*, n. 27), p. 30.

elle non plus. C'est du moins ce qui ressort d'un rapport rédigé, à l'époque, par l'Administrateur apostolique de cette Église, l'archevêque de Marcianopolis, Dorostor et Tomis, Marcus Bandinus. Celui-ci, qui avait commencé l'inspection canonique des églises catholiques de Moldavie le 19 octobre 1646[34] resta dans le pays jusqu'en 1649[35]. Il envoya à la suite de ce séjour un rapport au Pape Innocent X (1644-1655) et à la Congrégation *De Propaganda Fide*, où il notait «le recul de l'influence du catholicisme et la diminution du nombre des fidèles catholiques en Moldavie, ainsi que l'état déplorable du niveau moral et intellectuel du clergé catholique. De même les églises catholiques et les maisons paroissiales se trouvaient dans un état de vraie ruine»[36].

Ce que l'on peut affirmer avec certitude des Catholiques, tant en Valachie qu'en Moldavie, c'est qu'ils jouissaient d'une liberté aussi entière que les Orthodoxes. Les Catholiques construisaient librement leurs églises et pratiquaient leur culte sans la moindre difficulté. Ce privilège était souvent souligné par des Catholiques eux-mêmes. Le Français Charles de Joppecourt, par exemple, à la suite de sa visite en Moldavie au commencement du XVIIe siècle, notait que dans ce pays «ceux de religion orthodoxe ne sont du tout contre la religion catholique ni n'empêchent son exercice»[37].

Les Catholiques disposaient également de leurs propres écoles. En Moldavie il y avait durant la seconde moitié du XVIIe siècle, deux séminaires théologiques, l'un à Cotnari, l'autre à Galatzi, où étaient formés les candidats à la prêtrise pour les communautés catholiques du pays[38].

34. R. GRECIANU, *Viaţa lui Constantin Vodă Brîncoveanu*, éd. Şt. D. GRECIANU, Bucarest, 1906, pp. 187-188.

35. N. GRIGORAŞ, *Aspecte din viaţa Bisericii Catolice din Moldava în secolul al XVII-lea şi din viaţa social-politică de pe vremea lui Vasile Lupu, notate de Marcus Bandinus*, in *Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, t. 36, 1960, n. 7-8, p. 475.

36. *Ibid.*, p. 474.

37. D. CANTEMIR, *Descrierea Moldovei*. Trad. Gh. GUŢU, Bucarest, 1973, p. 346, n. 4.

38. N. CARTOJAN, *Istoria literaturii române vechi. Postface et bibliographies finales* par D. SIMONESCU. *Préface* par D. ZAMFIRESCU, Bucarest, 1980, p. 255.

Certains jeunes Catholiques de Moldavie firent durant cette période leurs études à Rome, surtout au Collège de la Propagande. On connaît à l'époque le cas du missionnaire Vito Piluzio, qui emmena de Moldavie à Rome deux jeunes Catholiques moldaves, Grégoire Grosul de Baïa et Pierre Wolf de Cotnari pour y faire leurs études. En fait, les deux jeunes Moldaves suivirent à Rome les cours du Collège de Fermo[39].

Vers la seconde moitié du XVII[e] siècle fonctionnait à Iassy un collège jésuite[40], où, bien sûr, «beaucoup de Roumains doivent avoir, eux aussi, poursuivi leurs études»[41]. Les Jésuites étaient d'ailleurs assez nombreux en Moldavie durant la seconde moitié du XVII[e] siècle. C'est la raison pour laquelle une âpre rivalité régna alors en Moldavie entre les Frères Mineurs Conventuels ainsi que le clergé séculier catholique d'une part, et les Jésuites d'autre part[42]. Les Jésuites durent même quitter le pays et s'installer en Pologne entre 1668 et 1672[43]. Ils revinrent en Moldavie après un certain temps, mais repartirent de nouveau pour la Pologne. Après la paix de Karlowitz en 1699, cependant, les Jésuites décidèrent de rentrer définitivement en Moldavie[44].

Les missionnaires[45] catholiques envoyés par Rome dans les deux Pays roumains pour y apprendre la langue et pour y prêcher la doctrine de l'Église catholique aux Orthodoxes circulaient et agissaient sans aucune entrave de la part des

39. D. GĂZDARU, *Catehismul lui Vito Piluzio din 1677. Noi informaţii şi documente*, in *Omagiul Profesorului D. Găzdaru. Miscellanea din studiile sale inedite sau rare*, t. 1. *Studii istorico-filologice*, Freiburg i. Br. 1974, p. 29.

40. CARTOJAN (*supra*, n. 38), p. 254.

41. *Ibid.*

42. Au sujet de la dispute entre les Frères Mineurs Conventuels ainsi que le clergé séculier catholique de Moldavie, d'une part, et les Jésuites de l'autre, cf. notamment F. PALL, *Le controversie tra i Minori conventuali e i Gesuiti nelle missioni di Moldavia* (*Romania*), in: *Diplomatarium Italicum. Documenti raccolti negli archivi italiani*, t. 4, Rome, 1939, pp. 157-189.

43. *Ibid.*, pp. 168-182.

44. *Ibid.*, p. 189.

45. Au sujet des missionnaires envoyés par Rome dans les deux Pays roumains, cf. notamment P. TOCĂNEL, *Assestamento delle Missioni in Bulgaria, Valachia, Transilvania e Moldavia*, in: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria Rerum, 1622-1972*, t. 2, 1700-1815. Freiburg i. Br., 1973.

autorités civiles ou religieuses orthodoxes. Mais leur activité n'obtint pas alors les résultats escomptés. Cet insuccès était dû évidemment à l'attachement des Roumains pour leur Église orthodoxe et pour la doctrine de celle-ci telle qu'ils l'avaient héritée de leurs ancêtres.

Un lettré et homme politique valaque de l'époque, le sénéchal Constantin Cantacuzène, notait justement à cet égard que les Valaques «respectent encore la vraie foi en Jésus-Christ et la maintiennent dans la plus grande pureté, de même qu'ils gardent inébranlés et inchangés les lois et les dogmes de la Sainte Église d'Orient[46]. Ce fait était reconnu par les missionnaires catholiques eux-mêmes. Ainsi, Giorgio Tomassi (?-après 1621) déclarait à ce propos qu'«en ce qui concerne la religion, ils se sont comportés avec une telle fidélité qu'ils n'ont jamais laissé une hérésie y pénétrer et n'ont permis qu'à des chrétiens de devenir leurs voïévodes»[47].

Les cathéchismes nécessaires pour apprendre aux fidèles catholiques de Valachie et de Moldavie la doctrine de leur Église circulaient librement à l'époque. Ils étaient publiés soit dans les Pays roumains, soit à Rome. Ainsi, en 1640-1641, à Iassy, le missionnaire italien Bartolomeo Bassetti publiait le plus ancien catéchisme en roumain[48]. Un autre missionnaire italien, Gasparo da Noto, en 1644, quelques années seulement après son arrivée en Moldavie, traduisit à son tour en roumain le catéchisme du cardinal Bellarmin[49]. À Rome, un catéchisme roumain fut publié en 1677, par Vito Piluzio, qui le destinait aux Catholiques des deux Pays roumains, où il eut une large diffusion[50]. L'auteur de ce catéchisme roumain de 1677, Vito

46. N. VORNICESCU-SEVERINEANUL, *Dosoftei Mitropolitul Moldovei, apărător al Epiclezei eucharistice*, in: *Biserica Ortodoxă Română*, t. 95, 1977, n. 7-8, p. 738.

47. *Călători străini despre Ţările Române*, t. 3, Bucarest, 1971, p. 674.

48. D. GĂZDARU, *Un catehism românesc din 1640-1641 scris pentru Catolicii din Moldova de misionarul Bartolomeo Bassetti*, in: *Omagiul Profesorului D. Găzdaru* (*supra*, n. 39), p. 7.

49. *Id.*, *Un catehism românesc din 1644 scris de misionarul italian Gasparo da Noto*, in: *Omagiul Profesorului D. Găzdaru* (*supra*, n. 39), pp. 14-15.

50. *Id.* (*supra*, n. 48), p. 7; *id.* (*supra*, n. 39), pp. 25-32.

Piluzio, n'était autre que le missionnaire qui avait déployé depuis 1653 jusqu'en 1687, soit pendant trente-quatre ans, une intense activité missionnaire dans les deux Pays roumains, surtout en Moldavie[51].

Quant aux relations entre les Orthodoxes et les Catholiques en Valachie et en Moldavie, elles étaient tout à fait chrétiennes et iréniques. À cette époque, ils vivaient en paix les uns avec les autres, ils coexistaient sans conflits sociaux ou confessionnels. Il est vrai que cette harmonie était due notamment à l'absence heureuse dans les deux Pays roumains de l'esprit de prosélytisme, de fanatisme, de la persécution religieuse, de l'exil des minorités chrétiennes, des ghettos confessionnels, des disputes ou guerres de religion, toutes péripéties malheureusement fréquentes dans l'Europe d'alors. Cet état de choses étonnait les étrangers qui visitaient alors les Pays roumains; ainsi G. Reicherstorffer (XVIe s.) qui notait justement au sujet de la Moldavie qu'il n'y avait pas de disputes «causées par des différences de rites ou de dogmes» et que tout habitant de ce pays suivait «le rite et la foi de son gré»[52].

II. L'ATTITUDE DES VOÏÉVODES ET DES GRANDS DIGNITAIRES DE VALACHIE ET DE MOLDAVIE À L'ÉGARD DES CATHOLIQUES

Au cours des siècles, les voïévodes et les grands dignitaires des deux Pays roumains montrèrent à l'égard des Catholiques une attitude tout à fait chrétienne et tolérante.

Les Catholiques avaient le droit d'exercer librement leur culte, de se construire des églises, des monastères, des écoles confessionnelles et des maisons paroissiales. De même, les missionnaires envoyés par Rome dans les deux Pays, aussi bien que les autorités ecclésiastiques catholiques de Bulgarie, dont dépendaient canoniquement les Catholiques de Valachie et de Moldavie, y déployèrent toujours leur activité en toute liberté sans le moindre obstacle de la part des voïévodes et des

51. *Id.* (*supra*, n. 39), p. 27.
52. CANTEMIR (*supra*, n. 37), p. 346, n. 4.

dignitaires roumains. Significatifs à cet égard sont les propos du voïévode Mathieu Bassarab de Valachie qui déclarait en 1644 à l'archevêque catholique de Sardique, Pietro Bogdan (Diodato), dans le palais princier de Tîrgovişte, en présence du métropolite du pays, Théophile (1637-1648): «Je suis content que Sa Sainteté le Pape de Rome ait tant de soucis de ses ouailles, et moi, je vous concède encore la liberté de pouvoir visiter vos fidèles et d'entreprendre tout ce qu'il se doit pour le salut de leurs âmes»[53]. D'ailleurs, l'Église orthodoxe de Valachie et de Moldavie, elle-même, ne leur montra pas d'hostilité ni ne leur fit de difficultés.

Les voïévodes et les dignitaires valaques et moldaves ne se contentaient cependant pas d'accorder cette liberté religieuse aux Catholiques de leur pays. Nombreux furent les cas, où, tant les voïévodes que des dignitaires des deux pays leur accordèrent un soutien matériel. Ils apportèrent leur aide à la construction ou à la restauration des églises catholiques de leur pays.

Durant la seconde moitié du XVIIe siècle, le voïévode Mihnea III de Valachie (mars 1658-nov. 1659) restaura le monastère catholique de Cîmpulung et celui de Tîrgovişte[54], qui se trouvaient alors tous deux en ruine. Le fils de l'humaniste Udrişte Năsturel (1597-1659), Radu Năsturel, le voïévode de Valachie Grégoire Ghica (16 sept. 1660-ap. 27 nov. 1664; févr. 1672-nov. 1673), offrirent de l'argent pour la reconstruction de l'église franciscaine de Bucarest, tombée elle aussi en ruine[55].

En Moldavie, le missionnaire jésuite Francesco Antonio Renzi, curé de la paroisse de Iassy, faisait savoir, dans son rapport d'activité adressé en 1691 à la Congrégation *De Propaganda Fide*, qu'il commençait la construction d'une église dans la capitale moldave «à l'exhortation du voïévode[56] et des Catholiques»[57]. Le voïévode en question était Constantin

53. MORARIU (*supra*, n. 7), p. 348.

54. VELICHI (*supra*, n. 27), p. 34.

55. V. CÂNDEA, *Raţiunea dominantă. Contribuţii la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca, 1979, p. 60, n. 91 et p. 38.

56. Le voïévode de Moldavie était, à l'époque, Constantin Cantemir (15 juin 1685-18 mars 1693).

57. D. GĂZDARU, *Notă documentară. Misionarul italian Fr. Antonio Renzi*

Cantemir (15 juin 1685-18 mars 1693), bien connu pour son attachement à l'Église orthodoxe d'Orient.

Renzi, qui avait réussi à nouer à Iassy «beaucoup de relations avec le voïévode et les boïars du Divan»[58], tenait aussi à signaler, dans le même rapport, la donation que fit, pour la construction de l'église catholique, le dignitaire moldave Velişcu Costin[59].

Durant la même époque, en Moldavie, il faut citer les noms des dignitaires Iordake Ruset et Miron Costin[60] qui apportèrent leur aide au collège jésuite de Iassy[61].

De plus, certains voïévodes valaques d'alors prêtèrent un grand intérêt au bon fonctionnement des établissements catholiques. Ainsi, le voïévode Mathieu Bassarab de Valachie (sept. 1632-9 avril 1654), désireux de mettre fin à la dispute qui opposait depuis des années les Frères Conventuels de Saint-François de Tîrgovişte d'une part, et d'autre part les Frères Observants et les Catholiques séculiers de la Custodie, écrivit, à la demande du Père Francesco Soimirović, O.F.M. Obs., Vicaire général de l'Archevêché de Sofia, une lettre au Pape en septembre 1649[62]. Dans cette lettre, écrite en latin et apportée à Rome par Soimirović lui même, le voïévode faisait savoir au Pape qu'il avait reçu sa lettre au sujet de la «division des deux églises et du monastère de Tîrgovişte entre les Pères Conventuels et les Pères Observants de la Custodie[63] bulgare»[64]. La

Profesor de latină în Moldova, în sec. XVII, in: *Omagiul Profesorului D. Găzdaru* (*supra*, n. 39), p. 186.

58. *Ibid.*

59. *Ibid.*

60. Miron Costin jouissait d'un statut élevé dans l'appareil de l'État moldave, «Mare Logofăt», — grand chancelier — pendant les périodes qui vont du 9 mai 1676-4 juin 1677 à avril 1678-10 févr. 1683. Cf. N. STOICESCU, *Lista marilor dregători moldoveni (1384-1711)*, in: *Anuarul Institutului de istorie şi archeologie «A.D. Xenopol»*, t. 8, 1971, p. 402.

61. CARTOJAN (*supra*, n. 38), pp. 254-255.

62. D. GĂZDARU, *Documente (I-LII)*, in: *Omagiul Profesorului D. Găzdaru* (*supra*, n. 39), p. 69.

63. La Custodie bulgare était constituée des quelques établissements franciscains des deux Pays roumains et de ceux de Bulgarie. Elle se trouvait sous l'autorité canonique de l'évêque catholique de Sofia, où fut fondé le premier évêché de toute la Bulgarie en 1601. Cf. VELICHI (*supra*, n. 27), p. 29.

64. MORARIU (*supra*, n. 3), p. 98.

missive d'Innocent X avait recommandé à Mathieu Bassarab les Franciscains de Tîrgovişte[65].

Mathieu Bassarab s'était d'ailleurs entretenu avec le même Francesco Soimirović pendant les visites de ce dernier chez le voïévode, au sujet du même problème, à savoir le sort des établissements catholiques de Tîrgovişte[66].

Enfin, ce fut aussi à la suite de la demande de Mathieu Bassarab qu'arriva en 1651 à Tîrgovişte, le Franciscain Bonaventura de Campo Franco, en tant que supérieur de l'établissement franciscain de la ville[67].

Le successeur de Mathieu Bassarab au trône de Valachie, Constantin Şerban (9 avril 1654-mars 1658), accorda par un chrysobulle de mars 1656, à l'archevêque catholique de Sofia, Pietro Bogdan (Diodato) Baksić, l'église et le couvent catholiques de Tîrgovişte «abandonnés et tombés en ruine»[68], ainsi que deux vignes et plusieurs familles de serfs valaques[69]. Par son chrysobulle, le voïévode soumettait les villageois au couvent catholique de Tîrgovişte, pour y travailler les vignes et les champs[70].

Le successeur de Constantin Şerban, le voïévode Mihnea III de Valachie, accorda à son tour au couvent catholique de Tîrgovişte des propriétés foncières[71].

Nombreux furent les voïévodes et les dignitaires de l'époque qui montrèrent à l'égard des missionnaires et des prélats catholiques de Rome ou de Bulgarie tout leur sens de l'hospitalité. Ainsi, Mathieu Bassarab reçut et traita magnifiquement l'archevêque Marc Bandulović[72] (connu sous le nom de Bandinus) de Marcianopolis (1643-1650), lors de sa visite à

65. E. HURMUZAKI, *Documente privitóre la Istoria Românilor*, t. 8, Bucarest, 1894, p. 579.

66. Cf. MORARIU (*supra*, n. 3), p. 96.

67. VELICHI (*supra*, n. 27), pp. 32-33.

68. MORARIU (*supra*, n. 3), p. 101.

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*

71. VELICHI (*supra*, n. 27), p. 34.

72. Bandulović était aussi accompagné par son secrétaire Pierre Parcević de Ciprovec, d'origine croate. Cf. D.H. MAZILU, *Udrişte Năsturel*, Bucarest, 1974, p. 20.

Tîrgovişte en 1648. Avant le départ de Bandulović pour sa résidence de Bacău en Moldavie [73], le voïévode valaque lui offrit «des aliments, cadeaux, vêtements précieux, permis de libre passage, les voitures et les cochers nécessaires, dix pièces d'or, etc.» [74]. Évidemment, les présents de Mathieu Bassarab étaient plus que bienvenus pour Bandulović, surtout qu'à son départ de Bulgarie, l'archevêque «n'avait sur lui que dix thalers et encore, empruntés» [75].

En 1662, le voïévode Grégoire Ghica de Valachie reçut en audience le P.M. Felice Pasqualucci de Mondaino. Celui-ci remplissait depuis 1659 la fonction temporaire de Commissaire Général de Valachie, avec résidence à Constantinople [76]. Pasqualucci s'entretint aussi à Tîrgovişte avec divers boïars du pays [77].

Le boïar et lettré moldave Miron Costin reçut chez lui, à Iassy, en 1685, la visite de l'italien Vito Piluzio da Vignanelo [78], Vicaire de l'évêché catholique de Bacău, qui avait aussi le titre honorifique d'archevêque de Marcianopolis [79]. Au cours de leurs entretiens Miron Costin et Vito Piluzio abordèrent notamment le problème de l'origine commune des Italiens et des Moldaves [80].

III. Services offerts par les missionnaires et les prélats catholiques aux voïévodes et aux grands dignitaires des deux pays.

a) *Enseignement du latin*

Les rapports des voïévodes et des dignitaires des deux Pays

73. L'archevêque Marc Bandulović fut l'administrateur de l'Église catholique de Moldavie pendant les années 1644-1649.

74. Velichi (*supra*, n. 27), p. 30.

75. *Ibid.*

76. Morariu (*supra*, n. 3), p. 102.

77. *Ibid.*

78. Vito Piluzio fut le préfet des Catholiques de Moldavie durant les années 1663-1675. Cf. Călinescu (*supra*, n. 32), p. 61.

79. D. Găzdaru, *Un exemplar din Ceasornicul Domnilor de N. Costin rătăcit prin bibliotecile din Italia*, in: *Omagiul Profesorului D. Găzdaru* (*supra*, n. 39), p. 181.

80. *Ibid.*

roumains avec les missionnaires et les prélats catholiques dépassaient le cadre strict de la courtoisie de la part de ces derniers et de l'hospitalité de la part des premiers. Les missionnaires catholiques, au XVIIe siècle comme auparavant, étaient fort sollicités par les voïévodes et les grands dignitaires pour enseigner chez eux, à leurs enfants, ou à eux-mêmes, la langue latine. On connaît plusieurs cas semblables durant la seconde moitié du XVIIe siècle. Ainsi, l'Italien Antonio Francesco Renzi da Stipite, désigné en 1678 par la *Congrégation De Propaganda Fide* comme missionnaire en Moldavie[81] — où il arriva en 1679[82], fut le professeur de latin, tant du voïévode Constantin Duca, que des trois fils, Jean, Nicolas[83] et Pierre[84], du grand boïar et lettré moldave, Miron Costin. Renzi lui même, d'ailleurs, dans sa lettre du 24 juillet 1693[85], adressée de Iassy à la Congrégation *De Propaganda Fide*, témoigne justement du fait qu'il eut comme «discepoli e figli spirituali» Constantin Duca, voïévode de Moldavie, les trois fils de Miron Costin[86], aussi bien que des boïars du pays, et les secrétaires du voïévode, qui furent tous ses élèves[87].

Même en Valachie, vers la même époque, il semble que l'humaniste Udrişte Năsturel apprit le latin d'un des moines catholiques de Tîrgovişte[88]. C'est au moins ce que laissent

81. À l'égard des missionnaires catholiques en Moldavie, cf. notamment les études suivantes: CĂLINESCU (*supra*, n. 32); PALL (*supra*, n. 42); I. PALL, *Originea Catolicilor din Moldova şi Franciscanii păstorii lor de veacuri*, Săbăoani-Roman, 1942.

82. GĂZDARU (*supra*, n. 57), p. 186. D'après P. IROAIE, *Umanesimo Romeno*, Editore Celebes, Trapani, 1967, p. 252, Renzi se trouvait déjà en Moldavie pendant l'année 1678, où il enseignait le latin.

83. Nicolas Costin avait étudié en Pologne durant les années 1683 et 1685; il s'agissait donc plutôt de perfectionner son latin.

84. GĂZDARU (*supra*, n. 57), p. 185.

85. *Ibid.*

86. *Ibid.*

87. CARTOJAN (*supra*, n. 38), p. 255

88. MAZILU (*supra*, n. 72), p. 49. Un autre historien roumain affirme même que l'humaniste Udrişte Năsturel eut comme professeurs de latin «les missionnaires catholiques»: V. CÂNDEA, *L'humanisme d'Udrişte Năsturel et l'agonie des lettres slavones en Valachie*, in: *Revue des Études Sud-Est Européennes*, t. 6, 1968, n. 2, p. 255.

supposer ses propres dires dans la préface de sa traduction en slavon du *De Imitatione Iesu Christi*, où il affirme qu'il s'exerce au latin «sans cesse, jour et nuit» et «non seulement par la sagesse des livres écrits, mais à l'aide de conversations opportunes ou importunes avec tous ceux qui connaissent cette langue de manière naturelle et non artificiellement»[89]. Il va de soi que seuls des missionnaires et les moines catholiques de Tîrgovişte, venus notamment d'Italie, pouvaient connaître le latin de «manière naturelle».

La sœur d'Udrişte Năsturel, la princesse Hélène, épouse du voïévode Mathieu Bassarab, connaissait, elle aussi, le latin. Elle ne pouvait évidemment l'avoir appris que dans sa famille, et seulement d'un des missionnaires ou moines catholiques de Tîrgovişte[90].

b) *Délégation à diverses missions diplomatiques*

Missionnaires et prélats catholiques furent, de temps à autre, chargés par les voïévodes roumains de diverses missions diplomatiques. Ce fut surtout au XVIIe siècle, et notamment durant sa seconde moitié, que les voïévodes recoururent aux services diplomatiques des Catholiques, d'une part pour mieux faire connaître leur politique anti-ottomane au Pape, à la Cour de Vienne, au doge de Venise ou au roi de Pologne et, d'autre part, pour convaincre les Polonais de les aider à se libérer de la domination ottomane.

Ainsi, le voïévode de Valachie, Mathieu Bassarab envoya en 1648 à Varsovie Pierre Parcević de Ciprovec, alors secrétaire de l'archevêque catholique de Marcianopolis, Marc Bandulović, et le Franciscain Fr. Soimirović. Les deux Catholiques emmenaient avec eux, de Valachie à Varsovie, des lettres adressées au roi de Pologne et avaient pour tâche principale de déterminer ce dernier à se rallier à l'action commune anti-ottomane des Valaques et des Bulgares, sous le commandement du voïévode Mathieu Bassarab de Valachie[91]. L'année suivante, en 1649,

89. I. BIANU - D. SIMONESCU, *Bibliografia românească veche. 1508-1830*, t. 4, Bucarest, 1944, p. 197.

90. Cf. CÂNDEA (*supra*, n. 88), p. 259.

91. VELICHI (*supra*, n. 27), p. 31.

Pierre Parcević fut de nouveau envoyé à Varsovie. Cette fois-ci cependant, c'est autant par les dirigeants bulgares que par Mathieu Bassarab que Parcević y était envoyé, et il ne devait pas se rendre seulement à Varsovie, mais aussi à Vienne et à Venise. Parcević était porteur de plusieurs lettres, entre autres du voïévode Mathieu Bassarab et de certains notables bulgares, parmi lesquels l'évêque Pierre Bogdan et François Markanić, gouverneur de Ciprovec. Ces lettres étaient adressées au roi Jean Casimir (1648-1668), à l'empereur Ferdinand III (1637-1657), et au doge Francesco Molin (1646-1655)[92]. Pierre Parcević devait aussi obtenir le soutien de ces trois chefs d'État pour la lutte anti-ottomane projetée par les Valaques et les Bulgares. Malheureusement, Parcević ne reçut à Varsovie, à Vienne et à Venise, que de vagues promesses.

Le contemporain de Mathieu Bassarab sur le trône de Moldavie, le voïévode Vasile Lupu (avril 1634-3 avril 1653; 28 avril 1653-8 juillet 1653), envoya en 1653 dans une de ses missions diplomatiques le polonais Georges Kotnarski, chez le roi de Pologne[93]. Kotnarski servait d'ailleurs au voïévode Basile Lupu de secrétaire pour la langue polonaise[94]. D'après les renseignements fournis par Marcus Bandinus, alors archevêque catholique de Marcianopolis, Dorostor et Tomis, Kotnarski exerçait une grande influence à la Cour du voïévode Basile Lupu[95].

Le successeur de ce dernier sur le trône de Moldavie, Gheorghe Ştefan, fit lui aussi appel aux services d'un prélat catholique, Pierre Parcević[96], pour mener à bien son activité diplomatique anti-ottomane. Le même prélat fut présent d'ailleurs aux consultations de Iassy durant le règne de ce voïévode, consultations auxquelles prirent part des hiérarques orthodoxes — parmi eux le patriarche serbe Gavriil et le métropolite Cyrille de Tărnovo — et dont le but était précisément l'organisation de cette résistance anti-ottomane[97].

92. *Ibid.*, p. 32.
93. GRIGORAS (*supra*, n. 35), p. 476.
94. *Ibid.*, p. 474.
95. *Ibid.*, p. 475.
96. VELICHI (*supra*, n. 27), p. 33.
97. *Ibid*

Un des conseillers de Mihnea III de Valachie fut le Franciscain Gabriel Thomasius, «proche du voïévode»[98]. Thomasius, qui était alors le Vicaire de l'archevêque Pierre Parcević[99], fut envoyé plusieurs fois par Mihnea en mission diplomatique, dans l'espoir d'obtenir l'appui de l'Occident catholique pour accomplir ses projets politiques et militaires anti-ottomans. C'est justement dans ce but que Mihnea envoya Thomasius au mois de juin 1658 à la Cour de Vienne, à Rome et chez le doge de Venise. À ce dernier Thomasius remit également des lettres de créance du voïévode Mihnea, datées de Bucarest, le 5 juin 1658[100].

L'année suivante, le 22 septembre 1659, le même Mihnea envoya les Franciscains Gabriel Thomasius et Grégoire de Valachie[101], ainsi que l'ex-métropolite Étienne (v. 1656-1688), et le grand chancelier de la Cour Radu Logofătul, en mission diplomatique auprès du prince de Transylvanie Georges Rákoczi II (11 septembre 1648-7 juin 1660).

La délégation diplomatique avait pour tâche de conclure si possible un traité d'alliance anti-ottomane. De plus, après avoir accompli sa tâche en Transylvanie avec les trois autres membres de la délégation, le Franciscain Grégoire de Valachie fut chargé par le voïévode Mihnea de continuer à lui seul sa mission diplomatique, à Vienne, à Rome et à Venise. Le P. Grégoire se trouva dans la capitale des Habsbourg vers la fin du mois d'octobre 1659, et il fut reçu par l'ambassadeur de Venise à Vienne, Aloïs Molin. À propos de cet événement l'ambassadeur Molin faisait savoir au doge, dans un rapport du 31 octobre 1659, que «le dimanche précédent» il avait reçu «un Père franciscain qui s'appelle le Père Grégoire de Valachie, accompagné par un autre Père de son ordre»[102] qui lui déclara qu'il avait été envoyé par son voïévode Mihnea III. Dans le même

98. FR. PALL, *Noi mărturii inedite despre călătoriile Patriarhului Macarie al Antiohiei în Țările Române*, in: *Biserica Ortodoxă Română*, t. 94, 1976, n. 3-4, p. 347.

99. VELICHI (*supra*, n. 27), p. 34.

100. PALL (*supra*, n. 98), p. 347.

101. HURMUZAKI, (*supra*, n. 65), t. 9/1, 1650-1747, Bucarest, 1897, p. 148.

102. *Ibid.*, p. 147.

rapport, l'ambassadeur vénitien précisait que le Père Grégoire de Valachie était porteur d'une lettre du voïévode valaque adressée à l'empereur habsbourgeois et d'une autre signée par le même Mihnea et par le prince Georgius Rákoczi de Transylvanie «pour Votre Excellence et pour le Pontife»[103]. Aloïs Molin notait aussi, dans le même rapport du 31 octobre 1659, que le P. Grégoire avait déjà présenté la lettre de son voïévode à l'empereur d'Autriche. Molin faisait connaître en outre «le désir du Valaque pour une certaine assistance»[104] dans ses plans anti-ottomans, et il tenait encore à préciser que l'envoyé de Mihnea devait «continuer son voyage»[105] vers Rome et Venise. Le but de la mission diplomatique du P. Grégoire de Valachie, tant à Vienne qu'à Rome et à Venise, était manifestement d'obtenir une assistance politique ou militaire de la part de ces trois capitales pour les actions anti-ottomanes que projetait à court terme le voïévode Mihnea III. Le rapport d'Alois Molin en fait foi[106].

Un autre voïévode de Valachie, Grégoire Ghica, employa comme «intermédiaire devant les autorités» habsbourgeoises[107], l'archevêque catholique de Marcianopolis et Vicaire apostolique de Moldavie, Pierre Parcević[108]. Réfugié à Vienne le 5 mars 1665 par crainte d'être considéré par les Turcs comme responsable de la défaite qui leur fut infligée le 19 juillet 1664 par les Habsbourg, dans une bataille à laquelle il participait avec ses armées, Ghica resta dans la capitale habsbourgeoise jusqu'en 1670[109]. C'est d'ailleurs Parcević qui, jouissant de

103. *Ibid.*

104. *Ibid.*, p. 149.

105. *Ibid.*

106. *Ibid.*, pp. 149 et 150.

107. I. DUJCEV, *Petăr Parcevici şi încercările de eliberare ale popoarelor balcanice de sub stăpînirea turcească*, in: *Relaţii româno-bulgare de-a lungul veacurilor (sec. XII-XIX). Studii*, t. 1, Bucarest, 1971, p. 177.

108. Pierre Parcević, archevêque de Marcianopolis depuis 1656, est né à Ciprovec en Bulgarie vers 1612. Cf. DUJCEV (*supra*, n. 107), p. 167. Il a vécu en Moldavie, pendant les années 1655-1657 et 1668-1673. Cf. N. GRIGORAS, *Marea răscoală populară din Moldova dintre 1671 şi 1672*, in: *Studii şi Cercetări Ştiinţifice. Istorie*, t. 13, 1962, fasc. 2, p. 216, n. 37.

109. P.P. PANAITESCU, *Inceputurile istoriografiei în Ţara Românească*, dans *Studii şi Materiale de Istorie Medie*, t. 5, 1962, p. 230, n. 2.

toute la confiance[110] du voïévode, facilita à ce dernier tous ses contacts avec le monde occidental catholique. La visite de Grégoire Ghica au Pape, aussi bien que celle du voïévode à Venise furent rendues possibles par l'entremise de Parcević[111].

Durant son deuxième règne sur le trône de Valachie (février 1672-novembre 1673) Grégoire Ghica, de commun accord avec Étienne Petriceicu de Moldavie (10 août 1672-novembre 1673; décembre 1673-ap. février 1674) envoya en 1673 le même archevêque Pierre Parcević en mission diplomatique en Pologne, à Venise et en Allemagne. Parcević avait reçu comme tâche de convaincre les trois pays où il était envoyé d'organiser une coalition anti-ottomane[112] ainsi que d'accorder aux deux voïévodes leur aide dans la lutte contre l'oppresseur[113]. C'est ainsi que Parcević se trouva le 5 décembre 1673 à Venise, où il fut reçu par le Conseil de la République, devant lequel il exposa le but poursuivi par les deux voïévodes roumains, à savoir la libération des chrétiens des Balkans de la domination ottomane musulmane[114]. Parcević remit aux autorités de Venise les lettres qui lui avaient été confiées dans les deux Pays roumains. Parmi ces lettres il y en avait une d'Étienne Petriceicu, écrite en latin[115] le 12 [116] mars 1673 à Iassy, dans laquelle le voïévode moldave exposait brièvement aux monarques de l'Europe chrétienne les malheurs infligés par les Turcs à la population de son pays et à ses voisins, et il les appelait à entreprendre quelque chose dans l'intérêt de la cause chrétienne commune. Pierre Parcević transmit également aux autorités vénitiennes la lettre du général moldave, Grégoire Hăbăşescu, écrite le 28 mars 1673 à Iassy[117].

110. DUJCEV (*supra*, n. 107), p. 177.
111. *Ibid.*
112. *Ibid.*, pp. 177-179.
113. VELICHI (*supra*, n. 27), p. 34.
114. DUJČEV (*supra*, n. 107), p. 179.
115. Cf. le texte latin de la lettre d'Étienne Petriceicu in: *Revista Istorică*, t. 2, 1916, n. 3-6, p. 88.
116. Il faut noter que DUJČEV (*supra*, n. 107), p. 180, propose comme date de rédaction, pour la lettre d'Étienne Petriceicu, le 29 mars 1673.
117. DUJČEV (*supra*, n. 107), p. 180.

De Venise, Parcević continua son chemin vers Rome, où, en juin 1674, il demanda «une audience au Pape Clément X (1670-1676), en tant qu'envoyé des voïévodes de Valachie et de Moldavie»[118], Grégoire Ghica et Étienne Petriceicu. L'archevêque Parcević ignorait certainement qu'à cette date les deux voïévodes roumains, qui l'avaient envoyé à Rome, ne détenaient plus le pouvoir dans leur pays. Quoi qu'il en soit de cet état de choses, Parcević ne put malheureusement mener à bien sa mission à Rome, puisqu'il y mourut le mois suivant, le 23 juillet 1674[119]. Il avait servi jusqu'à sa mort la cause de la chrétienté balkanique, et notamment roumaine, avec une rare abnégation.

Le voïévode Şerban Cantacuzène de Valachie envoya à Vienne, le 5 décembre 1687, l'évêque catholique de Nikopolis, Antonio Stefani († 1717), réfugié en Valachie par crainte des Turcs et des Tatares[120]. Le prélat catholique avait pour mission de faire connaître aux autorités habsbourgeoises que le voïévode de Valachie désirait de tout son cœur le triomphe des chrétiens d'Europe sur les Ottomans[121].

Pour récompenser de quelque manière les services diplomatiques qui leur furent rendus par certains missionnaires catholiques, les voïévodes roumains n'hésitèrent pas à intervenir en leur faveur auprès du Souverain Pontife, pour leur promotion dans la prélature. Ainsi, le Vicaire général de l'archevêque catholique de Sofia, Soimirović fut nommé évêque de Prizren le 11 juillet 1650, grâce justement aux interventions faites auprès du Pape Innocent X (1644-1655) par Mathieu Bassarab de Valachie[122]. Le voïévode valaque avait adressé en ce sens au Pape une lettre écrite en latin, le 14 septembre 1649[123]. La

118. *Ibid*, p. 183.

119. *Ibid.*, p. 184

120. VELICHI (*supra*, n. 27), p. 35

121. I. RADONIĆ, *Situaţiunea internaţională a Principatului Ţerii Româneşti în vremea lui Şerban Cantacuzino (1678-1688)*, in· *Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice*, 2 série, t. 36, 1913-1914, p. 963.

122. D GĂZDARU, *O listă de 68 de cuvinte româneşti întocmită de Archiepiscopul Francisco Soimirovici, şi publicată de Giovanni Lucio în 1666* in: *Omagiul Profesorului D. Găzdaru* (*supra*, n. 39), p. 24.

123. *Id.* (*supra*, n. 62), p. 69.

consécration épiscopale de Soimirović eut lieu l'année suivante le 21 mai 1651[124].

Il est vrai aussi que, en dehors des services diplomatiques qui lui furent rendus par Soimirović, Mathieu Bassarab intervenait en faveur de celui-ci en vertu de l'amitié qui était née entre le voïévode et l'ancien Franciscain durant les visites de ce dernier à Tîrgovişte[125].

Quant au voïévode de Moldavie, Gh. Ştefan (3 avril 1653-28 avril 1653; 8 juillet 1653-3 mars 1658), il soutint la candidature de Pierre Parcević au poste de Vicaire apostolique, auquel ce dernier fut désigné en 1654, avant d'obtenir en 1656 le titre d'archevêque de Marcianopolis, avec siège à Bacău en Moldavie[126].

Enfin, quelques années plus tard, le voïévode Mihnea III et l'ex-métropolite du pays, Ignace, intervinrent auprès du Pape en faveur de Gabriel Thomasius, dans leur lettre du 2 octobre 1659, afin que celui-ci fût ordonné évêque[127].

En guise de conclusion

À une époque où les minorités chrétiennes subissaient toutes sortes de vexations et de brimades, jusqu'à être privées des libertés religieuses et civiles les plus élémentaires, en Valachie et en Moldavie durant la seconde moitié du XVIIe siècle, la minorité catholique voyait tous ses droits respectés. Mieux encore, les voïévodes et les dignitaires de deux Pays orthodoxes non contents de ne pas entraver l'activité religieuse et culturelle de la petite communauté catholique de Valachie et de Moldavie, lui accordèrent souvent, en outre, leur aide matérielle.

En échange, les missionnaires et les prélats catholiques servirent de professeurs de latin à certains voïévodes et boïars ou à leurs enfants, mais surtout ils acceptèrent d'accomplir pour les voïévodes des deux Pays roumains diverses missions diplo-

124. MORARIU (*supra*, n. 3), p. 99, n. 28.
125. GÁZDARU (*supra*, n. 122), p. 24.
126. VELICHI (*supra*, n. 27), p. 33.
127. HURMUZAKI (*supra*, n. 65), t. 5/2, p. 65, n. 109.

matiques auprès des autorités catholiques autrichiennes, vénitiennes, polonaises et romaines.

Quant à l'Église orthodoxe de Valachie et de Moldavie[128], elle manifesta à l'égard des Catholiques de ces pays un esprit vraiment chrétien, tolérant, irénique, œcuménique, d'étroite collaboration dans la lutte pour la libération de la domination ottomane. D'ailleurs l'effort incontestablement méritoire accompli par les catholiques valaques et moldaves de l'époque pour délivrer leur pays de l'oppression s'inscrit dans la droite ligne de la lutte de tous leurs compatriotes orthodoxes et de leur commune aspiration à l'indépendance.

Ioan DURĂ

SUMMARY. — *The A. describes the situation of the Catholics of Walachia and Moldavia in the 17th cent. and the great religious liberty they had. The voivodes looked very favourably upon them and encouraged the Catholic schools. On the other hand the Catholic missionaries and prelates rendered services to the voivodes and the great dignitaries of the two countries by education and by the diplomatic missions they undertook at Vienna, Venice and Rome. The Orthodox Church showed itself tolerant, peaceful and ecumenical and cooperated closely with them in order to free these countries from Ottoman domination.*

128. Sur l'histoire de l'Église orthodoxe roumaine cf. notamment: I. BRIA, *Autre visage de l'Orthodoxie. Église de Roumanie*. Genève, 1981.

Vers une nouvelle problématique de la «Justification»

Dans cette brève étude, nous voudrions présenter un problème qui, à notre connaissance, n'a pas été scruté en profondeur dans les milieux œcuméniques officiels. Or si on ne l'envisage pas à temps, il risque de devenir un obstacle sur le chemin de l'Unité, voire de miner à la base certains des accords longuement élaborés par des commissions de dialogue. Il s'agit de la délicate question de la justification.

D'ordinaire, on continue de poser le problème du Salut personnel dans les termes de la vieille controverse sur la *justification par la foi seule*. À ce plan, les discussions récentes sur la *Confessio Augustana* (Confession d'Augsbourg) ont fait percevoir que «dorénavant luthériens et catholiques ne sont plus divisés sur la question de la justification»[1]. D'ailleurs le redoutable Eck lui-même, au moment où la polémique battait son plein et où Mélanchton s'efforçait de prouver l'enracinement des articles de la *Confessio* dans la grande Tradition de l'Église, avait noté, nous rappelle-t-on, qu'on pouvait accepter l'explication de la justification alors défendue[2]. Le texte présenté à Augsbourg se voulait beaucoup plus nuancé que ce que Luther — et même Mélanchton — avait clamé avec force entre 1520 et 1525[3]. Des études sérieuses ont montré combien la vision luthérienne de la justification et celle de Thomas d'Aquin se rejoignaient sur les points essentiels[4].

1. Voir Vincenz PFNÜR, *Beyond an Old Polemic: Sola fide, opus operatum*, in: *Origins* 8, 1979; 478-480.

2. Voir Vincenz PFNÜR, *Einig in der Rechtfertigungslehere der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholische Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*, Wiesbaden 1970; surtout 268-270.

3. Ce que montre W. MAURER, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, T. 2, Gütersloh 1979.

4. Ainsi le bel ouvrage de O.H. PESCH, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967.

Il ne saurait être question de ré-ouvrir ce dossier; il suffit de laisser les idées faire leur chemin, en souhaitant toutefois quelques nuances. Il nous semble que cependant la question de la justification continue de se poser, mais cette fois sous une forme nouvelle. Il ne s'agit plus du *sola fide* (sur lequel, remarquons-le, même les Églises nées de la Réforme sont loin de s'accorder aussi harmonieusement qu'on l'affirme) mais bien plutôt du rôle de l'Église dans l'acte de justification, donc dans ce qui se trouve au cœur du mystère de la grâce. L'Église est-elle extérieure à la justification? L'étude des discussions théologiques appuyant les dialogues œcuméniques en cours, même au plus haut niveau, montre qu'ici deux visions s'affrontent, et qu'elles touchent au point précis où naissent nos divisions. La question couvre aujourd'hui deux problèmes que nous étudierons successivement. Ils sont toutefois intimement connexes.

I. — JUSTIFICATION «A DEO SOLO» OU «A DEO ET ECCLESIA»?

Nous posons la question qui nous préoccupe d'une façon volontairement brutale. Alors, en effet, que les traditions *catholiques* (au sens large du terme) envisagent d'ordinaire les réalités du monde de la grâce d'une façon inclusive (saisissant à la fois *et* Dieu *et* l'homme, tout en maintenant une hiérarchie entre l'un et l'autre), les traditions *protestantes* (au sens large du terme) les voient le plus souvent d'une façon exclusive (*ou* Dieu *ou* l'homme, en transformant la transcendance du premier en unicité). Le débat d'Augustin avec Pélage et ses satellites met déjà en relief la façon dont l'Occident entend respecter la primauté absolue de l'action divine. Néanmoins, on tient également à honorer la responsabilité de la créature «image et ressemblance» de Dieu. Le Moyen Âge latin tablera sur cet équilibre. En sens inverse, l'analyse attentive de la *Confessio Augustana* montre comment la tendance à souligner uniquement le rôle de Dieu perce très fortement: *sola fides*, *sola Scriptura*, mérite du Christ seul, refus des actes internes du pénitent comme partie intrinsèque du sacrement, suffisance absolue de la Croix, etc... Dans une étude importante, le P. Congar a montré

jadis comment même la christologie de Luther était par là marquée à sa racine[5]. Et la théologie de Karl Barth prouve que cette insistance unilatérale de la Réforme sur l'*opus ipsius Dei* envahit tous les domaines de la réflexion théologique. Il importe donc de poser franchement et sans ambages la question: l'*opus gratiae* (la justification) vient-elle *a Deo solo* ou est-elle *a Deo et ab Ecclesia*?

À une question posée de la sorte, on ne peut répondre qu'avec force nuances. Commençons par une remarque préliminaire qui nous paraît capitale. Les traditions protestantes ont eu raison d'alerter la conscience chrétienne sur la situation radicale de l'homme dans sa propre justification. Celle-ci ne peut être que don, là où se trouve en cause l'homme psychique. L'emphase du catholicisme occidental sur le mérite individuel a déplacé (et continue de le faire en certains courants «spirituels» peu critiques) la ligne de crête de l'*Évangile de Dieu*: le Salut est l'entrée de l'absolu de la grâce de l'Esprit dans l'absolu de la pauvreté de l'homme pécheur. À ce plan, il est possible de se représenter la justification et le Salut dans les catégories de la justice *imputée*, à condition de ne pas les durcir[6]: l'homme pécheur, psychique (*1 Co* 15,44-50), dans sa faiblesse, se trouve *devant* le Seigneur ressuscité qui par le don gratuit de son Esprit le transforme en faisant de lui un membre de son Corps et donc une créature nouvelle, un homme pneumatique. Lorsque la justification est vue sous cet angle, il est clair que la distance entre le Seigneur ressuscité — le Nouvel Adam, l'Adam pneumatique — et le *croyant* qui implore sa grâce est infinie, abyssale. Puisqu'on ne connaît le Seigneur que par l'Évangile (promesse faite par Dieu mais exigeant la foi), on peut parler du *sola fide* comme du point de contact de ces deux acteurs, si disproportionnés et différents, du drame du Salut.

Mais ce regard quasi radiographique, allant droit à l'ossature, rend-il compte de la richesse du mystère de la justification et de la grâce tel que le Nouveau Testament lui-même le comprend? Nous en doutons de plus en plus, et les embarras de

5. Y.M.J. CONGAR, *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, in: *Chrétiens en dialogue*, coll. *Unam Sanctam* 50, Paris 1964; 453-489.

6. Voir J.M. TODD, *Martin Luther*, London 1964; 268.

plusieurs discussions œcuméniques nous confirment dans notre doute.

En effet, sans que cela mette en cause la transcendance de la démarche de Dieu (le Père) et de la puissance de l'Esprit, depuis la Résurrection et la Pentecôte (qui en constitue la face tournée vers l'histoire), le Seigneur Jésus paraît radicalement inséparable de son Corps, l'Église. Le Corps individuel du Seigneur se trouve, de par le mystère même du don de l'Esprit, lié à son Corps ecclésial. Ainsi qu'on l'a remarqué[7], Paul ne dit pas que l'Église est *comme* le Corps du Christ. Il affirme, sans nuances et sans les précautions habituelles, «tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, il en est de même du Christ» (*1 Co* 12,12), «vos corps sont les membres du Christ» (*1 Co* 6,14), «puisqu'il y a un seul pain nous les nombreux ne formons qu'un seul corps, car tous nous participons à cet unique pain» (*1 Co* 10,17), «à plusieurs nous sommes un seul corps en Christ, étant tous membres les uns des autres» (*Rm* 12,5). Et la lettre aux Éphésiens, quel qu'en soit l'auteur, orchestre cette affirmation: «l'Église est son corps, la plénitude de Celui qui est rempli totalement en toutes choses» (*Ep* 1,23), «il y a un seul corps et un seul Esprit» (4,4), «ne sommes-nous pas les membres de son corps?» (5,30). Les interprétations exégétiques de ces textes divergent. Et pourtant, les ayant pesées, il nous semble qu'on ne peut d'aucune façon écarter à la légère l'intuition qui fut celle de la grande Tradition[8]: de la Pentecôte à la Parousie, de même qu'on ne saurait parler de l'Église sans parler du Seigneur qui est sa Tête vivifiante, on ne saurait parler du Christ Jésus vivifiant (et justifiant) sans inclure de quelque façon son Corps ecclésial. Sa présence, par l'Esprit et dans l'Esprit, devient inséparable de sa présence par son Corps et dans son Corps.

Notons, sans pouvoir y insister, que, d'une part, ce fait appuie la mission de l'Église dans le monde. La circumincession

7. J.A.T. ROBINSON, *Le Corps*, trad. franç., Paris 1966; 85-91.

8. Renvoyons à l'ouvrage, déjà ancien, de E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ, études de théologie historique*, Paris 1939. Dans sa critique de ROBINSON, le P. BENOIT (*Exégèse et Théologie* II, 165-171) a sur ce point des affirmations nettes.

johannique du Père, du Fils et des disciples est essentielle à la mission. Elle explique la christianisation de la problématique du *scheliah* et pousse à relire avec plus de profondeur théologique qu'on le fait souvent les textes pauliniens sur l'identification du Christ et de l'Apôtre dans son ministère. D'autre part, il rend compte de l'association constante entre la Parousie du Seigneur et la glorification finale de «ceux qui appartiennent au Christ» (*1 Co* 15,23). Si entre l'homme *psychique* et le Seigneur il y a distance incommensurable, entre l'homme *pneumatique* et le Seigneur il y a communion, appartenance, union du type de l'époux et de l'épouse (*Ep* 5,29-32), demeure, circumincession.

D'ailleurs — et nous revenons ainsi au cœur du problème de la justification et de la foi — si la justice vient de la foi (*Rm* 3,22), celle-ci naît de la prédication (10,14-18). Or prêcher c'est annoncer la Parole de Dieu, mais telle que la communauté apostolique qui forme la cellule originelle de l'Église l'a reçue, comprise et transmise. L'un des fruits les plus positifs du dialogue œcuménique au plan doctrinal est d'avoir conduit à un dépassement d'une vision rigide de la *sola Scriptura* et de la fausse problématique des *deux sources* (Écriture et Tradition). Sur ce point, la constitution *Dei Verbum* de Vatican II demeurera l'un des documents les plus importants non seulement du Concile mais de l'avancée œcuménique en général. En aucune de ses instances, certes, l'Église n'est « maîtresse de la Parole de Dieu» (*supra verbum Dei*), elle n'en est que la servante (*sed eidem ministrat*) dit *Dei Verbum* (par. 10).

Cependant, la Parole qu'elle sert est l'expression de l'Évangile de Dieu tel que *dans l'Esprit Saint* elle en a percé le sens grâce à sa propre expérience. Ceux qui ont mis par écrit les traditions de leurs communautés n'ont pas séparé dans «ce qui leur avait été transmis» la Parole de Jésus et la parole apostolique: pour eux, cette dernière portait et garantissait la première. Et tel est bien le sens des traditions apostoliques. La Parole prêchée, parce qu'elle est la parole apostolique, est donc inséparablement de Dieu *et* de l'Église saisie dans son ancrage apostolique. L'Église se trouve ainsi intimement impliquée dans la Parole qu'elle annonce, ne serait-ce que parce qu'elle transmet le sens qu'elle-même (dans l'Esprit) a perçu. Elle n'est donc pas uniquement

«servante» de la Parole en ceci qu'elle la diffuserait, la garderait, la préserverait des erreurs, l'interprèterait de façon authentique. Elle est plus fondamentalement «servante» en ce qu'elle a été (en son noyau apostolique) celle qui a «fait cette Parole», en sachant lire avec la puissance de l'Esprit le sens profond de sa foi au Seigneur ressuscité et ainsi «se rappeler» ses paroles et ses actions. La foi qui justifie vient d'une Parole qui, dès sa toute première origine, est *de Dieu et de l'Église*. Elle est donc une foi qui naît de l'accueil d'une *Parole de la foi ecclésiale* (*apostolique*). On se voit ainsi renvoyé à ce qui forme en vérité l'assise première de la sacramentalité de l'Église, si on entend par cette expression l'affirmation que l'Église est intérieure à l'œuvre du Salut et n'en est pas simplement le fruit. Si, avec les Pères, Thomas d'Aquin et plusieurs exégètes, on précise en outre que l'Église apostolique elle-même se situe dans l'élan de la vie du Peuple de l'Ancienne Alliance, on donne à cette composante «ecclésiale» de la Parole suscitant la «foi qui justifie» toute son ampleur. Dans la foi de tout chrétien la foi d'Abraham, celle de Moïse, celle de David, celle de Marie et celle des Apôtres, bref la foi de l'*Ecclesia Dei* se trouve impliquée.

Si du registre de la Parole qui provoque la foi nous passons à celui de la *nature du Salut* (la *forma Salutis*), la même conclusion s'impose. Qu'est-ce, en effet, qu'être justifié, sauvé, par la grâce transcendante de Dieu? Le fait du Salut ne saurait se réduire au pardon du péché, à la non-attribution de la faute, ni même à une pure et simple filiation divine adoptive individuelle. Quand l'évangile johannique justifie la mort de Jésus par le dessein de «rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés» (*Jn* 11,52; cf. 17,22-23; 21,11), et quand la lettre aux Éphésiens décrit l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ comme la destruction du mur de séparation, la réconciliation en un seul corps par-delà la haine (*Ep* 2,13-17), ils montrent merveilleusement comment la «mort au péché» (pour reprendre le langage de Paul en *Rm* 6,10-11) se dépasse en une vie de communion. Or de cette communion (κοινωνία) avec le Père et les frères, par la puissance de l'Esprit du Ressuscité, la *forma* n'est autre que l'Église. Être dans le Salut ne se réduit donc pas à être dorénavant dans la justice du Christ, libre du péché; cela consiste essentiellement

à *vivre* le tissu des relations nouvelles avec Dieu et les autres hommes sans lesquelles la personne ne serait pas vraiment sauvée. En d'autres termes, c'est être membre vivant du Corps du Christ avec tout ce que cette appartenance implique de *communion*, dans la ligne qu'explicite la première lettre johannique: «notre *koinônia* est *koinônia* avec le Père et avec son Fils Jésus Christ ... et si nous marchons dans la lumière comme lui-même est dans la lumière, nous sommes en *koinônia* les uns avec les autres» (*1 Jn* 1,3.7). En ce temps-ci de l'histoire, l'être «en Christ» (ἐν Χριστῷ) n'acquiert sa pleine vérité et n'atteint son authentique finalité qu'«en Église» (ἐν Ἐκκλησίᾳ). Si être justifié signifie être recréé dans la justice de Dieu, la justification ne s'accomplit donc que dans cette fondamentale référence à la *koinônia* en laquelle consiste la nature profonde de l'Église de Dieu. C'est d'ailleurs pourquoi le Salut est essentiellement eucharistique.

Mais il faut avancer plus profond dans notre réflexion. Ici surgit l'épineuse question des moyens de grâce. On peut, certes, considérer ceux-ci comme de simples instruments que l'Église institutionnelle, interprétant la volonté du Christ, met à la disposition des «fidèles» (les croyants) pour que soit súscité, enflammé, guidé l'acte de foi qui les justifiera ou les maintiendra dans le Salut. Ils apparaissent alors au service de la décision intérieure de foi qui garantira l'actualisation de la Promesse. Mais on peut aussi voir en eux — et alors le regard change du tout au tout — les marques de la prise en charge du destin humain du croyant par l'Esprit du Seigneur. Dans cette perspective, ils deviennent des formes de la bienveillance de Dieu pénétrant tout l'humus de la vie menée *en communion* dans le Corps du Christ. Le problème du ministère, pour ne donner que cet exemple qui demeure l'un des plus typiques, prend alors une nouvelle tournure. Il ne s'agit plus uniquement d'un fonctionnarisme ecclésial braqué sur des question pragmatiques d'utilité («il en faut bien un qui ...») ou se noyant dans de stériles casuistiques de validité. Il s'agit au contraire de rendre «manifeste», visible, «reconnaissable» — la pensée moderne dirait, en donnant au verbe son sens fort, de symboliser — la présence active du Christ Tête vivifiant par son Esprit les membres de

son Corps, nouant leur *koinônia*. Mais ce qui se trouve ainsi «signifié» est opérant: par ses ministres, le Seigneur continue en vérité et jusqu'à sa Parousie (ἄχρι οὗ ἔλθῃ, *I Co* 11,26) de guérir et fortifier son Corps, de le nourrir de la Parole de Vie, de le guider sur les chemins difficiles de l'existence-en-ce-monde et, par-dessus tout, de l'associer à l'*ephapax* de sa propre Pâque. Il nous paraît difficile de nier que cet *officium* relève explicitement et pleinement de l'expérience de la justification et du Salut. On pourrait — et sans grande difficulté, sur la base de *Ep* 5,21-33 — montrer comment par le mariage (vu dans une perspective sacramentelle) la même économie se vérifie, cette fois dans le registre de l'Alliance du Christ et de l'Église. Les «moyens de grâce» — il faudrait changer l'expression — ne sont donc pas extérieurs à l'expérience de la grâce. Ils n'en constituent même pas les simples instruments. Ils forment l'une de ses parties intégrantes. Bien plus, ils appartiennent à la chair même du mystère de l'Église en son être de grâce, de Pentecôte au Jour du Seigneur. Ce qu'une vision trop juridique de la justification ne saurait percevoir — car pour elle tout tend à se résumer dans le *hic et nunc* du changement de l'état de l'homme qui de *peccator* devient *justus* — apparaît alors en pleine lumière. Il devient également clair que l'Église est, à sa mesure (et toujours dans sa soumission absolue à l'Esprit du Seigneur), agente de la justification.

Le dernier plan que nous nous proposons de considérer concerne l'existence justifiée, la vie-sous-la-grâce, l'être-sauvé. Nous voudrions l'envisager sous son angle le plus explicitement relié au mystère du Christ Jésus, celui non de la mission mais de la *martyria*, du témoignage[9]. Le chrétien est appelé à rendre à Dieu le culte du sacerdoce baptismal non seulement dans une relation individuelle avec Dieu mais aussi en rendant témoignage au Père et à son dessein de Salut. Cette *martyria* — qui doit se sentir prête à affronter la mort s'il le faut — ne représente pas un appendice facultatif ou occasionnel de l'état

9. Sur la notion de *martyria*, voir surtout H. von CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Gottingen 1936; E. PETERSON, *Zeuge der Warheit, der Martyrer und die Kirche*, Leipzig 1937; E. GUENTHER, *Martys. Die Geschichte des Wortes*, 1941.

de l'homme justifié. En effet, parce que la justification dit entrée dans la participation au mystère du Christ Jésus, en tant que membre de son Corps, elle implique une conformité profonde à ce qui fut l'axe du ministère ouvert par le baptême au Jourdain et consommé sur la Croix. Or il est clair que, pour l'ensemble des traditions évangéliques et non pas simplement pour la littérature johannique, Jésus vit comme témoin (μάρτυς, «martyr»). Nous sommes même de plus en plus enclin à penser que c'est la catégorie dogmatique qui résume sa vie, catégorie trop négligée par les christologie occidentales. On a en outre montré[10] que si toute une strate du Nouveau Testament est fortement préoccupée de l'expansion du Règne de Dieu par la prédication et la mission, une autre strate met plutôt l'accent sur la force rayonnante du témoignage. Le Royaume de Dieu s'infiltre dans l'histoire par la contagion de la *martyria*. Mais, selon la grande Tradition s'appuyant surtout sur le chapitre dix-sept de l'évangile johannique, le témoignage rendu au Christ et à son Père fait difficilement l'économie de la référence à la communauté ecclésiale. On le comprend fort bien si, ainsi que nous l'avons rappelé, l'*Agapè* de Dieu trouve son efficacité la plus réaliste dans la destruction des murs de division et la reconstitution de la *koinônia* fraternelle par-dessus les sources naturelles d'opposition et de haine fratricide. Aucun chrétien dont le «témoignage» ne peut se réclamer de la foi et de la *praxis* de sa communauté ecclésiale ne saurait être un authentique témoin (μάρτυς) du Christ. Un certain romantisme longtemps attaché par une mauvaise apologétique au «voyez comme ils s'aiment» et devenu agaçant doit, certes, être dépassé. Il reste que, coupé de son enracinement dans la réconciliation fraternelle ou tout au moins l'effort vrai vers la *koinônia*, le témoignage individuel, si intensif soit-il, perd son authentique couleur chrétienne. On ne peut témoigner du Christ qu'en tant que membre de son Corps, de façon que ce soit le témoignage du Corps entier lui-même qui (au sens fort du terme) se «sacramen-

10 J.P. JACQUEMONT, J.P. JOSSUA, B. QUELQUEJEU, *Le temps de la patience*, Paris 1976, explicitent la thèse de E. MOLLAND, *L'Antiquité a-t-elle eu un programme missionnaire?*, in: *Miscellanea Hist. Eccles.*, T. 3, Colloque de Cambridge, coll. *Bibl. de la Rev. d'Hist. Eccles.*, T. 50, Louvain 1970; 53-61.

talise» dans la parole, l'action ou la mort du témoin (μάρτυς). Et si le témoignage a la puissance de contagion qu'on lui reconnaît, cela provient de ce qu'il réalise l'exégèse en acte et vie humaine de la Parole annoncée. Ce qui vaut par-dessus tout du *sanguis martyrum* (*semen christianorum*). Le chapitre dix-sept de l'évangile johannique a pris, peu à peu, valeur de charte évangélique du témoignage précisément parce qu'il noue de façon merveilleuse (et unique dans le Nouveau Testament) au mystère du Père et du Fils le témoignage de la foi personnelle, celui de la communauté rassemblée dans l'unité et le rayonnement de la *communion* ecclésiale sur le monde et son Salut.

Nous nous trouvons ainsi, de nouveau, renvoyés à notre intuition. Il nous paraît impossible, pour une réflexion théologique attentive à la totalité de l'expérience chrétienne, de séparer dans le mystère de la justification (même saisie au registre de l'acte de foi personnel qui engage la liberté humaine) le Christ Seigneur et son Corps ecclésial. Une ecclésiologie de *communion* soucieuse de respecter les nuances du donné révélé et de la grande Tradition ne saurait d'aucune manière présenter le Christ Jésus d'une façon qui le couperait de son Corps ecclésial. Osons dire que cela vaut de toute théologie sérieuse de l'Incarnation: la chair de Jésus est (à travers le ministère de Marie sa mère) celle que donne le Peuple de l'Alliance Ancienne, la Parole qu'il annonce est celle qui (ainsi que C.H. Dodd l'a si finement montré) recueille et fait fleurir la foi de l'Israël ancien, donc de la première germination de l'Église de Dieu ('Εκκλησία τοῦ Θεοῦ) [11].

II. — Une problématique œcuménique : la «Foi collective»

La situation œcuménique actuelle nous oblige à poser d'une façon nouvelle la question du lien entre foi-qui-justifie et Église. En effet, lorsque sur la base d'un dialogue avant tout doctrinal (celui, par exemple, qui a été l'œuvre de l'*Anglican-Roman-*

11. Voir C.H. Dodd, *According to the Scriptures, the Substructure of New Testament Theology*, Londres 1961.

Catholic-International-Commission) une Église accepte d'entrer en communion avec une autre Église, en modifiant certaines de ses positions, l'option prise par les responsable engage toute l'Église en cause. Comment vont se situer les individus qui composent celle-ci? Il s'agit là d'une question infiniment plus complexe que celle que posent à certaines traditions «catholiques» les décisions doctrinales dérivant de l'exercice d'un Magistère, car dans ces traditions la possibilité d'un tel exercice est admise *a priori*, même si parfois le contenu des décisions officielles peut faire problème. Ici, il s'agit — pour la cause œcuménique — d'une volonté imposée par une instance hiérarchique à laquelle, dans la plupart des cas, on ne reconnaît pas *a priori* le pouvoir de modifier quoi que ce soit de la «confession de foi». On voit la différence.

Un exemple éclairera notre problème. Supposons qu'au terme du dialogue avec l'Église de Rome la Conférence de Lambeth et le Synode de l'Église épiscopalienne des États-Unis décident de reconnaître (en posant, évidemment, leurs propres exigences) la primauté de l'évêque de Rome et prennent les mesures concrètes que cette option appelle. Pour un groupe d'Anglicans attachés à certaines des traditions du siècle de la Réforme, la primauté romaine demeure un point mettant en cause la fidélité à la vraie foi. Sans aller, certes, jusqu'à tenir encore que le pape est l'Anti-Christ, ils continuent de penser (dans leur conscience et leur foi personnelles) que sa fonction n'est pas appelée par la Révélation. La prise de position, nouvelle et autoritaire, des responsables de leur Église les mettra devant un problème de conscience dont le champ est beaucoup plus large que celui d'un problème de conscience individuel, car il a une dimension essentiellement ecclésiale. Or il nous semble qu'on ne peut voir clair dans ce domaine également sans réfléchir sur ce que nous appelons la dimension «collective» de la foi, qui représente l'une des formes du problème de la justitication *a Deo et Ecclesia*.

La foi que confesse le croyant dans l'acte de son baptême n'est, en effet, la foi de l'Église universelle qu'en étant celle de *sa* communauté ecclésiale. Le «oui» qu'il dit à la proposition de Dieu (traduite dans le kérygme apostolique) est un «oui»

déterminé pour une grande part par l'intelligence particulière du plan de Dieu que sa communauté transmet dans sa doctrine ou (surtout dans le cas des Églises nées de la Réforme) sa «confession de foi» propre. Déjà, d'ailleurs, au niveau du Nouveau Testament cette diversification des réponses par le biais des lectures ou des interprétations diverses des communautés se vérifie. Selon l'expression de James D.C. Dunn, nous y trouvons *one Jesus but many Christs*[12]. En outre, si aujourd'hui les Églises se trouvent à la fois unies par l'unique baptême (qui rend tous leurs fidèles membres de l'unique et indivisible Corps du Christ) et divisées en groupes encore incapables de nouer une *communion* authentique de foi, cette situation provient pour l'essentiel de leurs lectures différentes ou divergentes de ce que le kérygme dit de Dieu et de son projet. À cause de leurs communautés baptismales respectives, les chrétiens se trouvent donc «justifiés» — c'est-à-dire vraiment associés au Salut venant de Dieu — mais d'une façon qui n'est pas en totale harmonie avec au moins l'un des registres essentiels de la «justification» que nous avons soulignés, la *martyria* dont la *koinônia* de tous les frères du Christ constitue un élément essentiel. La relation à la communauté baptismale apparaît ainsi extrêmement profonde. Elle n'a rien d'accidentel.

On devine ce que ce rappel a d'important pour notre problème. Il rend encore plus aiguë la question que nous nous posons: dans quelle mesure (là surtout où la fonction d'un Magistère n'est pas reconnue comme l'une des fonctions structurantes du ministère) une décision doctrinale majeure prise par les autorités légitimes est-elle contraignante pour les membres adultes d'une Église, baptisés dans la conviction contraire? Les déchirements actuels de la communion anglicane face à la décision d'ordonner des femmes au ministère font pressentir la crise de conscience que pourrait provoquer ailleurs la décision, infiniment plus grave ecclésiologiquement, d'accepter la primauté romaine. Notons, au passage, que la question du Magistère n'est pas aussi accidentelle qu'un Hans Küng pourrait le laisser croire et que, loin de la relativiser, la situation œcumé-

12. J.D.G. DUNN, *Unity and Diversity in the New Testament*, Londres 1977, 216.

nique la remet au contraire au premier plan de la recherche. Elle rejoint le plan fondamental de la justification (si ce que nous avons montré dans la première partie de notre travail est exact). Qui a autorité sur l'interprétation de la foi communautaire?

Il se peut que les réflexions depuis longtemps suscitées par les problèmes du baptême des enfants se montrent ici précieuses. Le mystère du baptême (et de la justification dont il est l'instrument) comporte une composante collective, que même les traditions fermement attachées au baptême des «croyants» (*believers*) maintiennent malgré elle, parce qu'elle relève du statut ecclésial comme tel. L'acte individuel se trouve toujours enserré dans l'acte de foi collectif qui le précède, le fait naître et le conditionne. Et l'adulte lui-même n'est baptisé que dans sa correspondance à la foi de la communauté qui l'accueille, une foi que normalement il n'a pas encore parfaitement approfondie dans toutes ses harmoniques. Il «fait confiance» à sa communauté, *se fie à* elle (*fides*); il ne dit son «Oui» à la proposition de Dieu que dans cette «confiance». Celle-ci est l'une des composantes de toute *fides* d'Église. Autrement, la communauté accepterait-elle de le baptiser? Posons la question très crûment. La communauté qui baptise entend-elle reconnaître dans la confession de foi du candidat autre chose que sa propre doctrine? Elle accorde à celle-ci ce que la scolastique appellerait une priorité métaphysique. Ajoutons que la difficile question de l'excommunication pour raison doctrinale se rattache au même processus. La *fides* individuelle n'est considérée comme *assurément* «justificatrice» que dans la mesure où elle traduit *fidèlement* la foi du groupe. Si O. Cullmann a raison lorsqu'il avance, sur la base de *1 Co* 7,14, qu'en certains milieux et aux temps apostoliques le baptême du père a pu suffire à la «christianisation» des enfants nés après sa propre conversion, alors notre réflexion aurait un fondement dans l'intuition spontanée de l'Église[13]. Mais il est impossible de trop presser les quelques faits signalés, et il faut éviter de tabler sur l'incertain.

13. O. CULLMANN, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, in: *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne*. Neuchâtel-Paris 1969; 109, 123, 134, 136. Voir J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958; 28-47.

Ces réflexions nous paraissent utiles au moins pour faire percevoir le climat nouveau où dorénavant doit se situer la réflexion œcuménique sur le difficile problème de la justification. Celui-ci se trouve inextricablement relié au problème de la nature de l'Église. Ce serait se vouer à l'échec que de continuer de s'enfermer dans la problématique de la Réforme et de la Contre-Réforme. Le dialogue œcuménique a permis de crever ce cul-de-sac. Mais en projetant la question sur un horizon plus vaste il n'a fait qu'accroître la difficulté du problème. Il nous a paru nécessaire et lucide de le montrer, au moment où les discussions sur la *Confession de foi commune* s'inscrivent en tête de l'agenda œcuménique.

J.M.R. TILLARD, O.P.

SUMMARY. — *This study intends to show that although the standard problem of justification posed by the Reformation can be considered to be solved, it reappears in other forms in the present ecumenical dialogues. Does justification come only from God or from God* and *the Church? The Church is intimately involved in the Word which she proclaims; justification only takes place within the koinônia of the Church; in the sacrements, the Church is the medium of justification; lastly, the personal witness of the Christian's faith is linked to the existence of the Church. Hence, at an ecumenical level, if a Church agrees to enter into fellowship with another Church she puts at stake her own confession of faith. The faith which the believer confesses in the act of baptism, the faith of the universal Church passes necessarily through the means of the faith of* his *ecclesial congregation. The relationship with the baptismal community is infinitely deep. So in what degree is a decision taken by the authorities of a Church binding for its members? Consideration of infant baptism allows light to be thrown on the problem. The faith on an individual can only be considered to be* certainly *justificatory in the degree in which it* faithfully *expresses the faith of the group. Hence the problem of justification is linked to the problem of the nature of the Church.*